

الاستشراق في الدراسات الشرقية؟
الدراسات القرآنية أنموذجا(1)

تأليف: أنجليكا نويفرت (2)

ترجمة: بدر الحاكيمي
باحث بسلك الدكتوراه بمؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط ـ المغرب
مهتم بالدراسات القرآنية الغربية

أولا ـ الاستشراق في الدراسات القرآنية؟



ما الإشكال المطروح في الدراسات القرآنية؟ هل هو البحث عن فهم لنص القرآن بالطريقة التي فهمه بها محمد؟ أم البحث عن

1. عنوان المقالة ومصدرها:
- «**Orientalism in Oriental Studies? Qur'anic Studies as a Case in Point**», Journal of Qur'anic Studies, Vol. 9. No. 2 (2007), pp. 115- 127.

2. أنجليكا نويفرت أستاذة الدراسات العربية والقرآنية بجامعة برلين الحرة بألمانيا. ولدت في الرابع من شهر نونبر سنة 1943م بمدينة نونبرغ .(Nienburg) درست الدراسات العَربية والإسلامية، والسيميائية، والفيلولوجيا الكلاسيكية، واللغات السامية في جامعات مختلفة. تُعنى بالأدب العربي القديم والحديث في الجزء الشرقي من البحر الأبيض المتوسط، والشعر والأدب المتعلق بالصراع الإسرائيلي الفلسطيني. وتعد رائدة من رواد البحث في الدراسات القرآنية منذ منتصف السبعينيات من القرن الماضي إلى اليوم. وتعتبر الأب الروحي لمشروع «الموسوعة القرآنية» (Corpus Coranicum) الطويل المدى في أكاديمية برلين ـ براندنبورغ للعلوم والإنسانيات. حصلت على شهادة الدكتوراه من جامعة غوتنغن (Gottingen) عام 1972م، وتقلدت جملة من الوظائف، وأشرفت على مجموعة من المشاريع العلمية، وتوجت مجهوداتها بمجموعة من الجوائز، ولها العشرات من الدراسات والمقالات، نذكر منها:





النص الأصلي؟ أم البحث عن فهم للقرآن بالطريقة التي فهمه بها القراء المتأخرون، المسماة بنظرية استجابة القارئ؟ أم أنها لا تزال تبحث عن شيء آخر؟ يبدو أن المشكل الذي يعيقُ الدِّراساتِ القرآنية الغربية حاليا يتجلى ـ وربما يُحَلُّ ـ في الحكاية الشهيرة عن هنود تخوانا (Tijuana)[3]: «يدفع رجل كل يوم عربة يدوية مليئة بالرمل عبر حدود تخوانا مدة ثلاثين عاما. وفي كل صباح يبحث مفتش الجمارك في الرمل، غير أنه لم يستطع أن يكتشف أي بضاعة مهربة. وقد ظل بطبيعة الحال، مقتنعا بأنه يتعامل مع مهرب. وفي يوم تقاعده من الوظيفة، سأل المهربَ أن يبوحَ له بما كان يُهَربه، وكيف كان يفعل ذلك. فقال: «العرباتُ اليدويةُ؛ لقد كنت أُهَرِّبُ العرباتِ اليدويةَ، طبعا»».

أذكر هذه النكتةَ المضحكةَ لسببين اثنين: **أولهما**؛ أَوَدُّ أن أقولَ أنه يتعين على علماء القرآن أن لا يبحثوا عن فهم صحيح خاص للنص والذي يقتضي فهما آخر خاطئا، بل البحثُ في **النص ذاته** مثل وسيلة نقل (عَرَبة) يعكس عملية حوارية. **ثانيهما**؛ سَوف أُشِيرُ إلى أن هؤلاءِ المفتشين في الحدودِ العلمية، الذين لا زالوا يهيمنون على مناهجنا، لم يفرضوا قواعدهم ـ أو يحددوا أهدافهم ـ بتحيز أيديولوجي فحسب، بل يفرضونها، كما سنرى، باهتمام بالغ بهوياتهم السياسية الخاصة.

أريد أن أشير إلى أن الدراساتِ القرآنيةَ ليست على بينة بمناهجِ الدراساتِ الدينيةِ كما هي ممارسةٌ حديثًا على المستوى العالمي، بل لا تزال تتبع جملةً من المناهج المحدودة والانتقائية التي تهدف إلى أن تكون جوهريةً في موقفها تُجاهَ القرآن. ففي التسعينياتِ من القرن الماضي تأَسَّفَ عزيز العظمة على أن القرآن لم يخضع نسقيا لجملة من الخطوات المنهجية المُتَّبَعة في الدراسات الكتابية، ولم يتصور أيَّ سببٍ لهذا الفشلِ سوى الموقف

Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, Berlin and New York: walter de gruyter, 1981.
Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang, Berlin: Insel Verlag, 2010.
Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text, Oxford: OUP, 2014.
Koranforschung - eine politische Philologie?: Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie , German, 2014

3. هذه النكتة المشهورة مقتبسة حرفيا من كتاب:
Daniel Boyarin, **Borderlines: the partition of Judaeo-Christianity** (Philadelphia: University of Pennsylvania Press), p: 1.

الإقصائي والغيرية المزعومة للقرآن على أنه كتاب مقدس يختلف عن الكتب المقدسة الأخرى[4]. وتشترك الدراسات القرآنية في الغرب، حسب عزيز العظمة، مع «الخطاب الاستشراقي» الذي يهدف إلى نزع سياق الظواهر الثقافية في الشرق الأدنى عن القرآن؛ ومن ثم يَسْمَحُ للباحثين الاستغناء عن القوانين الصارمة المطبقة في المجالات الغربية المرتبطة بالبحث الأكاديمي. فالخطاب الاستشراقِي هو التَّصَوُّر الغريب للقرآن الذي يفشل في أن يعترف به على أنه كتاب توحيد مثل باقي الكتب المقدسة الأخرى؛ أي أن النصوص اكتسبت عبر عملية تقنينها الخاصة موقعا استثنائيا في مجتمعاتها[5]. وأقتبس هنا، بتعبير دقيق، التعريفَ الذي قدمه «ويليام غراهام» للكتاب المقدس[6]: «ليس الكتابُ المقدس نوعا أدبيا، بل عبارة عن نص ديني تاريخي. فلا يوجد نص سلطوي أو مقدس معزول عن دوره الوظيفي في مجتمع ديني وعن

> المعضلة التي تَشِلُّ الدِّراسات القرآنيةَ الغربيَةَ في الوَقْت الحَاضِر تتمثل في كَونها تَنبؤية.

4. Aziz al-Azmeh, «The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism» in Arie van der Kooij (ed.), Canonization and Decanonization, Studies in the History of Religion, 82 (Leiden: E.J. Brill, 1998), and again to appear in: Aziz al-Azmeh, The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography (Budapest: Central European University Press, forthcoming).

5. ثمة نقد مختلف إلى حد ما للدراسات القرآنية قدمه محمد أركون من خلال كتابه الموسوم بـ «الإسلام: نحو الإصلاح أو الهدم»؛ حيث دعا إلى تجاوز «العتبة الابستيمية والابستيمولوجية» (ص:77) لتجديد الدراسات القرآنية وتحقيق تحليل تفكيكي للقرآن. ورغم أنه فضل المقاربات اللسانية والنفسية دون أن يأخذ في الحسبان كفاية الأمنيات التي لا تزال موجودة في الدراسات التاريخية الفيلولوجية، فإن حجته في «تنويع المنهجيات وتوسيع مجال التاريخ المقارن للأديان، إلى جانب توسيع الإطار الأنتربولوجي للفهم» هي بالتأكيد موازية للدعوى التي تثيرها هذه الورقة.

6. William Graham, «**art. scripture and the qur'an**» in Encyclopedia of the Qur'an.

صحيح أن «الكتاب المقدس بوصفه مفهوما خاصا يبدو أنه تطور أولا كليا في السياقات اليهودية والمسيحية، وكان في المراحل المتأخرة لهذه السياقات وتطور، في الآونة الأخيرة، في السياقات العلمانية وخاصة في العالم الغربي (وخاصة في سياقات الأكاديمية الحديثة)، والتي تطور فيها هذا الاستخدام العام للمصطلح لاحقا ليس للإشارة إلى النصوص الكتابية اليهودية أو المسيحية فحسب، بل إلى النصوص المقدسة للمجتمعات الدينية الأخرى أيضا ... وهذا لا يعني أنه لا توجد مفاهيم مماثلة في تقاليد الأديان الأخرى يمكن الاستشهاد بها، بل تشير إلى أن إدراج القرآن (أو فيدا أو لوتس سوترا) تحت عنوان اللفظ اللاتيني «الكتاب المقدس» ليس قديما من الناحية التاريخية، وكان إدراجه نادرا إلى حدود القرن الماضي تقريبا أو ـ على الأقل منذ أن نشر ماكس موللر (1879 ـ 1894م) سلسلة كتب الشرق المقدسة. ومثل هذا الاستخدام العام هو الأكثر

التقليد التاريخي لإيمان ذلك المجتمع. فطابع القداسة للكتاب ليس صفة سابقة عليه، بل هو طابع يتطور ويحقق اعترافا واسع النطاق في حياة المؤمنين الذين يفهمون النص ويعالجونه على أنه مقدس... بعبارة أخرى، لا تعود خصائص القداسة لنص ما إلى النص ذاته، بل إلى دوره ومنزلته داخل مجتمع ديني».

الدراسات القرآنية ليست على بينة بمناهجِ الدراساتِ الدينيةِ كما هيَ ممارسَةٌ حديثًا على المستوى العالمي.

فاللافت للنظر في مسألة القرآن هو أن مثل هذا الفهم العام المرتبط بالكتاب المقدس والسائد اليوم في دراسة الدين «يتوافق ـ حسب غراهام ـ بشكل كبير مع الاستعمال المتكرر للقرآن لمصطلح الكتاب... والكُتُب، التي تشير إلى الوحي المقدس الذي أوحاه الله إلى الأنبياء أو الرسل السابقين... قبل إنزال القرآن في شكل كتاب على محمد»[7]. وتدل هذه الملاحظة على أن القرآن يُشَكِّلُ استثناءً بين باقي الكتب المقدسة، لدرجة أن طابع القداسة لنص القرآن لا يرجع إلى التطور المتأخر، بل هو سمة جوهرية في القرآن ذاته. وبتعبير ويليام غراهام[8]: «إنه... الاستعمالُ العام للكتاب أو الكُتُب للإشارة إلى الكتب المقدسة السابقة وإلى القرآن نفسه. وهو استعمال استثنائي أو منقطع النظير للمفهوم القرآني للكتاب المقدس. فلم تُكتب النصوص المقدسة الأخرى لأديان العالم التي نسميها بـ «الكتب المقدسة» بأي وعي مماثل للقرآن يجعلها تعزو نفسها إلى نوع النصوص التي يطلق عليها «الكتاب المقدس». فمعظمها إن لم نقل جميع النصوص المقدسة الكبرى باستثناء القرآن هي غير واعية فعليا على أنها «كتب مقدسة». فما يتعلق بمفهوم الكتاب المقدس أو أي مفهوم مماثل هو في الغالب نوع تطور لاحقا».

فإذا كان هذا الأمر صحيحا، فـ«الفهم الشائع إذن في حياة المؤمنين» والذي يضفي على النص طابع القداسة ليس هو فهم المجتمع المسلم المتأخر، بل فهم المجتمع الذي انخرط في عملية الحوار القرآني الأولى. وهذه الخلاصة مستمدة من نتيجة مهمة في

شيوعا الآن، ولكن الكتاب المقدس باعتباره ظاهرة حدثت في سياقات وتقاليد دينية مختلفة لا زال لم يدرس على نحو مقارن وعالمي بأي طريقة ملائمة». ص:258.

7. Graham, **Scripture and the Qur'an**, p: 259.

8. Ibid, p: 260.



الدراسات القرآنية. إنها تدل على عدم وجود دراسة رصينة للنص القرآني ـ التي تتجاوز الجوانب النحوية واللغوية الخارجية ـ تستطيع أن ترفض قداسة القرآن المنصوص عليها في النص ما قبل القانوني. ورغم ذلك، لا يزال التمييز بين النص المقدس ما قبل القانوني الموجه إلى المستمعين الأوائل، والنص الرسمي القانوني المتأخر الموجه للمجتمع المسلم أمرا مُتَغَاضًى عنه باستمرار في الدراسات القرآنية[9]. فالدعوى الفريدة التي أثارها القرآن نفسه والتي تدل على أنه يُشكِّلُ كتابا مقدسا، ومن ثم ينتمي إلى ثالوث الكتب المقدسة التوحيدية التي نشأت من العصر القديم المتأخر في الشرق الأدنى، لا تزال تنتظر نقاشا. علاوة على ذلك، يمكن استعمالـها كنقطة انطلاقة يعاد من خلالها التفكير في موقع القرآن في زمن الحداثة. وفيما يأتي سوف أحاول أولا أن أحدد، من وجهة نظري، الإشكال المطروح في الدراسات القرآنية المعاصرة، ثم أرصد الخلفية التي أحدثته، وأقترح في الختام بعض الأفكار لتجاوزه.

ثانيا ـ الإشكاليات المعاصرة في الدراسات القرآنية

1 ـ النص الخفي

إن فشلَ الدراساتِ القرآنية في وضع القرآن في مرتبة الكتب المقدسة السامية الأخرى أمر واضح في كثير من الجوانب. ونتيجته اللافتة للانتباه هي اختفاء النص بهذه الطريقة عن الدراسة. فقد أصبح القرآن «نصا خفيا». ولم تتم دراسة نص القرآن نسقيا في الدراسات المعاصرة بوصفه عملا أدبيا وحسب[10]؛ بل ابتعد العلماءُ عن دراسته

9. لم يميز ويليام غراهام أيضا الذي يناقش العلاقة بين «الكتاب المقدس والقرآن» بين النص ما قبل القانوني وما بعد القانوني. ويثبط هذا التمييز، إلى حد ما، منهج شكي عام معاصر في المقاربات التاريخية للكتب المقدسة. ومن ثم عرفت الدراسات الكتابية حديثا قفزة نوعية، قادها برفار شيلدز (Brevard Child) من تاريخ التدوين والتقليد إلى الاهتمام المتزايد بالنسخة النهائية للنص الكتابي كما صارت قانونية داخل الكنيسة المسيحية. وثمة مقاربة تزامنية مشابهة للقرآن دافع عنها دانيال ماديغان (Daniel Madigan) من بين آخرين. ومع ذلك يعتبر الموقفان معا هما بأي حال من الأحوال غير تاريخيين ـ إذ النسخة النهائية للنص ظهرت رغم كل ذلك في فترة زمنية خاصة ـ وفضلا المرحلة الأخيرة التي هي عملية طويلة للتكوين النصي على المراحل التمهيدية، وقد قاما بذلك بحكم أنها القانون في شكله النهائي الذي تم قبوله على أنه ملزم.

10. ثمة محاولات متفرقة، أنظر:
Michael Sells, «Sound, Spirit, and Gender in Surat al Qadr»\ Journal of the American Oriental Society 111 (1991), pp. 239-59; Michael Sells, «Sound and Meaning in Surat al-

على هذا النحو، وفضلوا قراءته من خلال عدسات تفاسيره المتأخرة[11]. فالذي يشغل الاهتمام العلمي حاليا ليس القرآن باعتباره تعبيرا عن الذات الثقافية لعصره التاريخي، موثقا لجواب خاص عن الخطابات المعاصرة له، بل القرآن الذي انعكس في الفهم المتأخر للمجتمع المسلم.

لقد أصبحت هذه القراءةُ للقرآن من خلال تفاسيره المتأخرة هي المقاربة المعتمدة منذ «الانعطاف المنهجي» الذي قدمه جون وانسبورو في كتابه الموسوم بـ «دراسات قرآنية» عام 1977م[12]. وقد أفقدت دعواه القائلة بأن القرآن عبارة عن نص متأخر مجهول نشأ من وسط طائفي في القرن الثامن أو التاسع الميلادي جنوب العراق الثقةَ بشكل كبير في الأصالة التاريخية للنص القرآني. ورغم أن فقدان هذه الثقة كان سببًا رئيسًا في صرف نظر الباحثين عن النص، فقد لعبت النظرية الأدبية الما بعد حداثية، التي

Qarica»\ Arabica 40 (1993), pp. 403-30; Angelika Neuwirth, **Studien zur Komposition der mekkanischen Suren** (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1981); Angelika Neuwirth, «Referentiality and Textuality in Surat al-Hijr: Some Observations on the Qur'anic «Canonical Process» and the Emergence of a Community» in I. Boullata (ed.), Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an (London: Curzon Press, 2000), pp. 143-72; Angelika Neuwirth, «Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Makkan Suras» in Gerald R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (eds), Approaches to the Qur'an (London: Routledge, 1993), pp. 3-36; Angelika Neuwirth, «Qur'anic Literary Structure Revisited: Surat al-Rahman between Mythic Account and Decodation of Myth» in Stefan Leder (ed.), Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature (Wiesbaden: Harrasowitz, 1998), pp. 388-420; Marilyn Waldman, «New Approaches to «Biblical» Materials in the Qur'an» in W.M. Brinner and S.D. Ricks (eds), Papers Presented at the Institute of Islamic-Judaic Studies (Atlanta: University of Denver, 1986), pp. 47-63; Mustansir Mir, «The Qur'anic Story of Joseph: Plot, Themes and Characters» in Muslim World 76 (1986), pp. 1-15. See also Issa J. Boullata, art. «Literary Structures in the Qur'an» in Encyclopaedia of theQur'an. The present author has tried to demonstrate Qur'anic scripturality in “Vom Rezitationstext uber die Liturgie zum Kanon: Zur Entstehung und Wiederauflbsung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus» in Stefan Wild (ed.), The Qur'an as Text (Leiden: E.J. Brill, 1996), pp. 69-111.

11. Wheeler, **Moses in the Quran and Islamic Exegesis** (London: Routledge /Curzon Press, 2002).

12. John Wansbrough, **Qur'anic Studies: Methods of Interpretation** (Oxford: Oxford UniversityP ress, 1977). See the review by Angelika Neuwirth in Welt des Islam 3-4 (1984), pp. 539-42.

ترى أن القارئ هو من يُنشئ معنى للنص بدلا من أن يكتشفه في النص ذاته، أيضا دورا مهما في الانتقال المصيري للاهتمام العلمي[13].

2ـ خداع أسطورة الأصل

دعني أؤكد على أن تهميشا مماثلا للنص نفسه لصالح تفسيره لا يمكن تصورُه في الدراساتِ الكتابيةِ الرصينة. فلا تعتمد الدراسات الكتابية النقدية في الأكاديمية المعاصرة على التقاليد التفسيرية إطلاقا. فلا تقرأ نصوص التوراة العبرية من خلال عدسات النقاشات المدراشية، ولا يُقرأ العهدُ الجديدُ بالرجوع إلى أطروحات آباء الكنيسة. ففي مجالَي الدراسات الكتابية، تم وضعُ الوحدات الفردية للنصوص المقدسة في سياقِ الكتاباتِ والتقاليدِ المتداولة في المحيط الذي نشآ منه.

"فشل الدراساتِ القرآنية في مَوْضعَة القرآن في مصاف الكتب المقدسة السامية الأخرى أمر واضح في كثير من الجوانب."

فما أريد قوله هو أن النصوصَ الكتابية تمت أرخنتها بشكل تام. وبالتالي تم هدم أسطورة الأصل السامي للنصوص، غير أن هذا الهدم قابله اختراعٌ جديد للتاريخ يحدد الشرق الأدنى على أنه مكان الولادة الأسطوري لأوربا. لقد تم تحديد الشرق الأدنى القديم، الذي يُعرف بأنه المحيط الذي تكَوَّنت فيه النصوص الكتابية، على أنه مهد الحضارة الأوربية. دعني أقتبس هنا مثالا واحدا، من مقدمة «التاريخ الكتابي» لـسايروس غوردن (Cyrus H. Gorden) وغاري غارندسبورغ (Gary A. Rendsburg)[14]:

بما أن دراسة الشرقِ الأدنـى القديم، أو عالم الكتاب المقدس، هي دراسة لأصول الحضارة الغربية، فإنها تكتنزُ معنى خاصا عند المثقفين في الغرب. أما بالنسبة للمثقفين في الشرق الأدنى فإنها تحمل معنى إضافيا؛ إذ إن آثار الشرق الأدنى كما اكتشفتها الحفريات الأركيولوجية لها تأثير متزايد على القوميات في المنطقة اليوم ... فالعراق

13. Abraham Geiger, **Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Eine von der Koniglich Preussischen Rheinuniversitat gekronte Preisschrift** (Bonn: F. Baaden 1833); translated as Judaism and Islam (Madras: n.p, 1898, reprinted New York: Ktav Publishing House, 1970, with an introduction by Moshe Pearlman).

14. See the introduction by Cyrus H. Gordon and Gary A. **Rendsburg to their work The Bible and the Ancient Near East**, 4th edn (New York: WW. Norton & Co, 1997), pp. 17f.



وسوريا يكرسان نفسهما لإعادة اكتشافِ الثقافات المِسْمارية القديمة التي تميز أرضهم عن باقي الأراضي العربية، تركيا ... إيران ... وتميز لبنان نفسها عن الدول المجاورة بإيديولوجية انتماء شعبها إلى سلالة الفينيقيين ..... والمثال الأخير، هو إسرائيل، ولعله المثال الأفضل لأمة تربط نفسها بماض مجيد. فزخم تاريخ إسرائيل الطويل بما في ذلك الأمل الخالد للنبوة الكتابية، هو عامل لا يمكن الاستغناء عنه في تشكيل الأمة الحديثة لإسرائيل. ولا تتميز إسرائيل عن باقي دول الشرق الأوسط بأن شعبها يعيش على الأرض نفسها مثل سلفهم وحسب، بل ثمة أيضا استمرارية غير منقطعة للدين، والثقافة واللغة...

> الإهمال المشابه للنص ذاته لصالح تفسيره لا يمكن تصوره في الدراسات التوراتية الجادة.

هذا التقييم يدل على أن الرأي القائل بأن مجتمعات الشرق الأوسط، رغم أنها تستعيد حاليا إرثها المحلي، فلا يحق لها حقا الاستفادة منه باستثناء دولة إسرائيل. وتظل دعواها مجرد أيديولوجية، بينما التاريخ المدعى هو تاريخ الأرض وليس تاريخ الشعوب التي تعيش عليه اليوم. فقد كان مجيء العرب حسب الرواية الأمريكية والأوربية المذكورة هنا ـ والتي تعتبر الشرق الأوسط حتى الفتوحات الإسلامية في القرن السابع بمثابة بداية التطور المهم في التاريخ الغربي ـ هو الذي قاد إلى فصل ثقافي للشرق الأوسط عن ماضيه الخاص سواء الماضي المصري أو بلاد ما بين النهرين أو الفينيقي أو الهلنستي وفصله عن ماضي التقليد اليهودي ـ المسيحي.

هذه الرؤية، التي «تقصي» الإسلام فعليا من عالم الثقافات الكتابية، عن طريق نفي شرعية سياقه الثقافي المتعدد في الشرق الأدنى، لها نتائج بعيدة المدى في الدراسات القرآنية. وخلافا لكتابات آباء الكنيسة والرهبان التي نشأت تقريبا من نفس المكان والزمن، والتي تعتبر جزءا من الإرث الأوربي، كان القرآن في الدراسات القرآنية مجردا من محيطه الثقافي المتعدد بوصفه مدونة دون سياق ثقافي أصيل. ورغم أن التاريخانية، كما سنرى، تعترف بالاتصال بين القرآن والتقاليد السابقة، فقد فُهم هذا الاتصال من حيث التأثير بدلا من التفاعل. وهكذا تم نفي نشأة القرآن من عملية التفاوضات الثقافية، مقارنة بتلك التي وَلَّدَت الكتبَ المقدسة الأخرى.



3ـ القرآن ما قبل القانوني وما بعد القانوني ـ نوعان أدبيان

تضع الدراسات القرآنية المعاصرة القرآنَ في مرحلة أصبح فيها نصًّا قانونيا؛ أي عندما اكتسب «وضعا خارج التاريخ»(15). وقد عَبَّد السيناريو الدرامي لتواصلات الرسالة القرآنية، في هذا النص ما بعد القانوني، الطريق إلى نص مكتوب، ومن ثم تغاضى عن عملية التبادل بين ناقل الرسالة ومستمعيه. فالاختلافات بين التمظهرين الاثنين للنص جديرة بالدراسة. ففيما يتعلق بالقرآن ما بعد القانوني يرجع طابع القداسة إلى المصحف بوصفه كتاب المجتمع المسلم وجزءا لا يتجزأ من معتقداته، بينما يرجع طابع القداسة في النص ما قبل القانوني إلى انبثاقه من عالم ذي طابع كتابي. ولتلخيص دراسة قدمها نيكولاي سيناي بقوله: «نشأ القرآن، مثل الكتب المقدسة الأخرى، عبر عملية استيلاء متعاقبة للتقاليد المبكرة من قبل المجتمع، ومن ثم يُشكل بنية غير متجانسة. فقد تـلقى المجتمع الناشئ وناقش بإسهاب مجموعة واسعة وغير محددة من الروايات، والمفاهيم والعقائد اللاهوتية. ومع ظهورِ القرآن، اكتسبت مجموعة واحدة من هذه الروايات سلطة مماثلة لسلطة الكتاب المقدس. وخلافا لهذا الأخير، فقد تجسّد القرآن في بيئة مطلعة على المفاهيم السابقة للكتب المقدسة، ونتيجة لذلك، تعين عليه أن يدافع عن سلطته الخاصة من منظور هذه الكتب السابقة. فقد صاغ الوعي القرآني بطابع قداسته الخاص نوعَ النص الذي كان في مرحلة تطور، وحدد بنيتَه اللاهوتية والأدبية. لقد كان الوحي القرآني خاضعا منذ زمن مبكر جدا إلى نوع من الجاذبية التي يمارسها مفهوم الكتاب المقدس»(16).

غير أن النص ما قبل القانوني محكوم بموضعته، وتجاوبه مع المشاكل العقائدية والاجتماعية الخاصة التي ناقشها المجتمع، وهي سمة تتجلى في البنية الحوارية للنص. فقد توجه الحجاج القرآني أولا إلى الكفار الوثنيين، وانتقل إلى مناظرات جدالية ـ تبريرية عندما أصبح المجتمع معرضا لتحديات تفسيرية من ورثة آخرين للتقليد

15. See Aziz al-Azmeh, «Chronophagous Discourse: A Study of the Clerico-legal Appropriation of the World in an Islamic Tradition» in D. Tracey and F. Reynolds (eds), Religion and Practical Reason (Albany: State University of New York Press, 1994), pp. 163 ff.

16. Nicolai Sinai, unpublished project proposal for the «Corpus Coranicum» project established at the Berlin Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.



الكتابي: اليهود والمسيحيون. ومن ثم أعيدت صياغة الآثار الكتابية وما بعد الكتابية في القرآن في أسلوب خطابي جديد هو أسلوب القرآن النموذجي.

وعندما تم نفي مشاركة القرآن في نموذج كتابي مشترك مع الديانات الكتابية الأخرى، أصبحت السماتُ الأساسية للنص غير واضحة. ولم يتم تجريد الإشارات البنيوية للقرآن إلى السياقات الشعائرية من وظائفها وحسب، بل تم أيضا طمس علاقته الجدالية مع الخطابات الكتابية السابقة. ويشير نفي الكتابية أيضا إلى إعادة تفسير جذرية للقرآن من حيث نوعه الأدبي: فالنصوص القرآنية الوعظية متعددة الأصوات التي تعكس العملية الدرامية لظهور المجتمع تم إقحامها بقوة في الإطار الضيق لنص نثري أنجزه «مؤلف» وحيد مستقل يزعم أنه دافع عن هذا النص ووظف مادته لتلائم رسالته.

ثالثا. الخلفية التاريخية للمشكل

1 ـ أبراهام غايغر (1810 ـ 1874م)

هذه الصياغة الخاصة للقرآن في عبارات مُؤَلَّفة هي مسبقا «نص ناجز»، عندما أصبح القرآن، الذي كان خاضعا عدة قرون للتحيز المسيحي، لأول مرة موضوعَ التحليل الفيلولوجي في البحوثِ الغربية. وقد جرى هذا التطور داخل «علم اليهودية» (دراسة الدين والشعب اليهودي)؛ وهو عبارة عن حركة فكرية يهودية ألمانية بدأت في القرن التاسع عشر وتُعنى أساسا بأرخنةِ التقاليد الدينية اليهودية[17]. وقد اعتبرت هذه الحركةُ اليهوديةَ دينا يحمل قيما عالمية تُطبق في أي مكان وزمان. ومن هنا اتجه العلماء إلى القرآن عن طريق تكوين فيلولوجي متين ـ ليس لرفضه كما هو الشأن مع معاصريهم من المسيحيين، وإنما من أجل تطبيق أدوات جديدة مستقاة من البحث التاريخي على نص القرآن. ورغم ذلك، من المبالغ فيه القول بأن هذا المشروع يهدف إلى دراسة الإسلام مثل اليهودية؛ أي يعترف به كدين آخر يحمل قيما عالمية. بل كان الهدف من مشروعهم

17. انظر:
Jacob Lassner, «Abraham Geiger: A Nineteenth-century Jewish Reformer on the Origins of Islam» in Martin Kramer (ed.), The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis (Tel Aviv: Moshe Dayan Center, 1999), pp. 103-36

هو «إحياءُ المصادر اليهودية السابقة والأفكار الجوهرية التي تَرَسَّخَت في بيئات أدبية إسلامية جديدة: المواضيع اليهودية في النصوص الإسلامية»[18].

> تُمَوْقع الدراسات القرآنيَة المعاصرة القرآنَ في مرحلة أصبح فيها نصًا قانونيا.

لقد أولى أبراهام غايغر، أحد مؤسسي علم اليهودية، اهتماما خاصا لتاريخ القرآن. فقد فاز عام 1832م بمسابقة نظمتها الكلية الفلسفية بجامعة بون، والتي دعت إلى إنجاز دراسة حول موضوعات القرآن المأخوذة من اليهودية، وخلال سنة واحدة فقط قَدَّمَ غايغر عملَه الذائع الصيت ـ باللغة اللاتينية في الأصل ـ والموسوم في اللغة الألمانية بـ«ماذا أخذ محمد من اليهودية؟»[19]، (Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?).

ولا يفترض عنوان «غايغر» اعتماد مادة القرآن على اليهودية وحسب، بل إن نية محمد كانت هي الاستعارة من المصادر اليهودية أيضا. ففي رأي غايغر، أمعن محمد النظر بِقَصْدٍ في اليهود والماضي اليهودي عندما أسس إيمانه الخاص وصاغ رؤية إسلامية عالمية. ويشير «غايغر» إلى أن القرآن عبارة عن «نتاج للخيال الأدبي لدى العرب في القرن السابع الميلادي والمهارة النبوية»[20]. ورغم ذلك، لم يَعتبر غايغر، خلافا للتقليد المسيحي الطويل، رسولَ الإسلام بمثابة منتحل خادم لمصالحه الشخصية، بل اعتبره «شخصا طموحا حقيقيا ومقتنعا برسالته الإلهية»[21].

ومع ذلك، حدَّدَ منهجُ غايغر ـ في ضوء المناهج المعاصرة الرائدة ـ مسارا لفهم سهل وضيق للقرآن في الدراسات القرآنية. فافتراضه أن محمدا ألف القرآن ينفي قطعا تفاعل الهيئات المتعددة المنخرطة في تكوين القرآن: الرسول، والمتلقون من المجتمع الناشئ، وتلك المجتمعات المجاورة التي عملت بمثابة رواة للتقاليد المتعددة المعاصرة في العصر القديم المتأخر في منطقة الشرق الأدنى. واختزال هذا السيناريو المتعدد

18. Lassner, «Abraham Geiger», p. 112
19. Abraham Geiger, **Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Eine von der Koniglich Preussischen Rheinuniversitat gekronte Preisschrift** (Bonn: F. Baaden 1833); translated as Judaism and Islam (Madras: n.p, 1898, reprinted New York: Ktav Publishing House, 1970, with an introduction by Moshe Pearlman).
20. Lassner, **Abraham Geiger**, p. 114.
21. Lassner, **Abraham Geiger**, p. 106.

الأصوات في فاعل واحد، يعني إلقاء العبء التأويلي لإعادة صياغة التقاليد المتعددة الموجودة في القرآن على عاتق شخص واحد، محمد، الذي يلام ـ في ضوء الاختلافات القرآنية المتكررة عن تلك التقاليد ـ على عدد لا يحصى من «سوء الفهم». لقد أعمى نفيُ قداسة القرآن بصيرةَ علماء «علم اليهودية» عن البعد الخطابي الجوهري للإشارات القرآنية إلى التقاليد السابقة، وعن مكانة القرآن بوصفه نموذجا جديدا مستقلا. ومع ذلك، يجب أن نعترف بأن علماء «علم اليهودية» ـ مثل غايغر، وهارتويغ هارتشفيلد[22]، وجوزيف هروفيتز[23]، وهنريك شباير[24]... وغيرهم ـ قدموا حجما كبيرا من النصوص البينية القرآنية، التي لا غنى عنها لفهم موقع القرآن. ولم تسترجع الدراسات القرآنية أبدا عافيتها بعد القطيعة العنيفة لأعمالهم التي أحدثها الطرد النازي للعلماء اليهود من الجامعات الألمانية في الثلاثينيات من القرن العشرين.

> أولى أبراهام غايغر، أحد مؤسسي علم الدين اليهودي، اهتماما خاصا لتاريخ القرآن.

2 ـ ثيودور نولدكه (1836 ـ 1930م)

ولمدة سبع وعشرين سنة فقط بعد غايغر، بدأ ثيودور نولدكه العالم المستعرب الرائد مسيرته العلمية بعمل كلفته به أكاديمية باريس للنقوش والآداب الجميلة عام 1858م، بعنوان: التحليل الكرونولوجي للقرآن. وتتكون دراسته، المكتوبة في الأصل باللاتينية، والتي ظهرت باللغة الألمانية تحت عنوان: «تاريخ القرآن» عام 1860م، وراجعها لاحقا نولدكه نفسه وفريدريش شفالي عام 1909م، ووسعها مرة أخرى غوتلف برغستراسر وأوطو بريتسل عام 1937م[25]، من محاولة إعادةِ ترتيب السور ومقاطعها حسب ترتيبها الزمني. ورغم نقده للدراسات الإسلامية التقليدية ذات

22. Hartwig Hirschfeld, **Beitrdge zur Erkldrung des Koran** (Leipzig: O. Schulze, 1886); translated as New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran (London: Royal Asiatic Society, 1902.

23. Josef Horovitz, **Koranische Untersuchungen** (Berlin and Leipzig: Walter De Gruyter, 1926).

24. Heinrich Speyer, **Die Biblischen Erzahlungen im Qoran** (Grafenhainichen: n.p, 1937).

25. Theodor Noldeke, **Geschichte des Qorans**, new edition by F. Schwally, G. Bergstrasser and O. Pretzl (3 vols, Leipzig: Dieterich, 1938).



الصلة بالموضوع، فقد تعامل نولدكه مع النص بناء على المنهج الآتي: فحص النص بدقة بحثا عن المعايير الشكلية والأسلوبية والمنطقية لترتيب زمني للمقاطع الفردية. ومن ثم أسَّس لقراءة نقدية للقرآن بوصفه نتيجة لعملية تطورية[26].

ومع ذلك، كان عمل نولدكه نفسه أيضا مقيدا بحدود منهجه. فما اعتُبر عيبا في دراسات السيرة الشعبية خلال القرن التاسع عشر تم تطبيقه على الدراسات القرآنية أيضا؛ إذ كان هدف مستشرقي القرن التاسع عشر هو: «قطع غلاف الزمن من أجل العودة إلى «النص الأصلي». وقد كان حجر الزاوية لهذا النوع من التأويليات هو الفيلولوجيا وهي: دراسة ومقارنة وتقييم النصوص عبر الزمن الذي اندرست فيه، وطبقاتها التاريخية التي نُزِعَت مثل قشرة البصل، ووضعها الأصلي .... الكامن في مجدها الأول»[27]. ولا يختلف تحليل نولدكه عن تحليل غايغر الذي يسير على خطوط علم الآثار النصي. ورغم أنه يهدف إلى إعادة بناء الترتيب الزمني للتواصلات القرآنية، إلا أنه لم يعتبر النص ما قبل القانوني عبارة عن عملية تواصلية. فلم يعترف في عمله بأن «الإضافات المتأخرة» إلى النصوص المبكرة هي نتيجة لاستجابة المتلقي، بل تجاهلها باعتبارها تدخلات مزعجة في الطبقة الأصلية للنص؛ أما إعادة الصياغة أو الكتابة للمقاطع المبكرة فقد اعتبرها تكرارا زائدا بدلا من تفكير ذاتي. وقد أدى هذا التحليل، المبني على فرضية نص خطي مكتوب، حتما إلى سوء فهم البنية الحوارية للقرآن من حيث عدم الترتيب والتكرار. ومن ثم فقد عزز عمله في نهاية المطاف الصورة التافهة المؤسسة للقرآن[28].

26. Marco Schoeller's Judgement (art, Post-enlightenment Academic Study of the Qur'an in Encycopedia of the Qur'an), «Noldeke's Geschichte des Qorans (GdQ), since its appearance in a second enlarged edition in the first decades of the twentieth century- considerably augmented by three other scholars- has proven to be the decisive standard text to which all modern scholars interested in the Qur'an must refer», seems to be, however, wishful thinking, since Noldeke's diachronic approach had already been given up in post World War Two scholarship and has been dismissed as obsolete in more recent scholarship.

27. Peter Heath, The Thirsty Sword: Sirat 'Antar and the Arabic Popular Epic (Salt Lake City: University of Utah Press, 1996), pp. 14f.

28. Various aspects of Qur'anic scripturality have been discussed by Arthur Jeffery, The Qur'an as Scripture (Baroda: Oriental Institute, 1938).

رابعا. التطورات اللاحقة في الدراسات القرآنية

بعد اختفاء «علم اليهودية» فقدت الدراسات القرآنية، التي حرمت من جملة من المهارات اللغوية والثقافية المطلوبة لتحديد النصوص البينية القرآنية اليهودية، الاهتمامَ تماما في قرآن العصر القديم المتأخر. فقد فَصَّلَ ريتشارد بيل[29] (Richard Bell) ورجيس بلاشير[30] (Régis Blachere) الترتيب الزمني الذي قام به نولدكه دون أن يتجاوزه جوهريا[31]. ووَجَّهَ علماء ما بعد الحرب العالمية الثانية مثل رودي باريت[32] (Rudi Paret) ومونتغمري وات[33] ((Montgomery Watt اهتمامهم إلى قراءة عامة لرسالة محمد عن طريق استعمال واسع وساذج نوعا ما للتقليد الإسلامي ـ وهو تطور قاد في نهاية المطاف إلى إثارة رد الفعل المشكك لـ «جون وانسبورو»[34] (John Wansbrough) ومدرسته في أواخر السبعينيات. فقد أحدث عمل وانسبورو، الذي يدعو إلى رفض كلي للتقليد الإسلامي والإطار الجغرافي والزمني للقرآن، منعطفا في مسار الدراسات القرآنية. ورغم اكتشاف دليل المخطوط[35] الذي يدحض الظهور المتأخر للقرآن، تستمر الدراسات القرآنية الأنكلوسكسونية إلى حد كبير في فصل المنهج التاريخي ـ النقدي الذي يضع القرآن في سياقه: أو تحد على الأقل من استقلال المدونة القرآنية عن طريق دمج القرآن والتفسير معا باعتبارهما نصا واحدا مشتركا. وفي مقابل

29. Richard Bell, Introduction to the Qur'an (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953); see Schoeller, art, «Post-enlightenment Academic Study of the Qur'an».

30. Regis Blachere, Introduction au Coran (Paris: Maisonneuve, 1947).

31. Schoeller, art. «Post-enlightenment Academic Study of the Qur'an».

32. Rudi Paret, Mohammad und der Koran: Geschichte und Verkundigung des arabischen Propheten (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1980).

33. Montgomery Watt, Bell's Introduction to the Qur'an (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970).

34. John Wansbrough, **Qur'anic Studies**, See the review by Neuwirth in Welt des Islam, pp. 539-42.

35. Gert Riidiger Puin, Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a' in Stefan Wild (ed.), The Qur'an as Text (Leiden: E.J. Brill, 1996), pp. 107-11; Hans-Caspar Graf von Bothmer, Karl-Heinz Ohlig and Gerd-Ruediger Puin, «Neue Wege der Koranforschung», Magazin der Forschung 1 (1999), pp. 33- 46.



نزع تاريخية النص، جازَفَ في الآونة الأخيرة دارسان ألمانيان اثنان هما: غونتر لولينغ[36] (Gunther Luling) وكريستوف لوكسمبرغ[37] (Christoph Luxenberg) في استعادة تاريخ مفترض للقرآن، واعتباره بمثابة إعادة صياغة للنصوص المسيحية السابقة. ومن ثم وسَّعَ هذا النموذجان الفجوة التأويلية التي قسمت ردحا من الزمن الدراسات القرآنية إلى إسلامية وغربية.

خامسا ـ الحلول للخروج من هذه المشكل؟

هذا هو الوضعُ الذي يدعو إلى إعادة التفكير في الدراسات القرآنية. كيف يمكن لعلماء القرآن في الغرب أن ينتجوا معرفة ملائمة ومقبولة تأويليا لدى زملائهم المسلمين؟ ثمة منهج واحد، سبق وأن اختبره ـ اللغوي نصر حامد أبو زيد المصري[38] ـ بنجاح في الشرق الأدنى، لعله «التحليلُ الدلاليُّ» الذي قدّمَه الباحث الياباني توشيهيكو إزوتسو ((Toshihiko Izutsu[39]. وثمة منهج آخر هو دراسة الجمالياتِ القرآنيةِ الذي قام بها نفيد كرماني (Navid Kermani) كما يراه قراؤه، معتمدًا فيه على البلاغة

> الأمر الذي عيب على دراسات السيرة الشعبية خلال القرن التاسع عشر تم تطبيقه على الدراسات القرآنية كذلك.

36. Gunther Luling, Uber den Ur-Koran: Ansatze zur Rekonstruktion vor-islamischer christlicher Strophenlieder im Koran (Erlangen: privately published, 1974); Gunther Luling, Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad: Eine Kritik am? Christlichen, Abendland (Erlangen:p rivatelyp ublished, 1981), See the reviewb y Gerald Hawting inJ ournal of Semitic Studies 27 (1982), pp. 108-12.

37. Christoph Luxenberg, Die syro-aramaische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschliisselung der Koransprache (Berlin: Verlag Hans Schiler, 2000); see the review by Claude Gilliot, «Langue et Coran: Une lecture syro-arameenne du Coran», Arabica 50 (2003), pp. 381-91; Francois de Blois, «Islam in its Arabian Context» in Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx (eds), The Qur'an in Context (forthcoming).

38. Nasr Hamid Abu Zayd, Mafhum al-nass: dirasa fi culum al-Qur'an (Cairo: n.p, 1410/1990); Nasr Hamid Abu Zayd, Ishkdliyat al-qira'a wa-aliyyat al-ta'wil (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-cArabi, 1410/1992); cf. Navid Kermani, Offenbarung als Kommunikation: Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds «Mafhum al-nass» (Frankfurt: Peter Lang, 1996).

39. Toshihiko Izutsu, **The Structure of the Ethical Terms in the Koran: A Study in Semantics**, (Tokyo: Keio University, 1959).

العربية التقليدية[40]؛ واقترح ستيفان وايلد (Stefan Wild) مؤخرا منهجا آخر هو «الخطاب التكهني»[41]. ورغم ذلك تتفادى هذه المناهج طرح السؤال المفصلي حول تاريخية القرآن ومن ثم علاقته بتقاليد المجتمعات الثقافية المجاورة. ولكن نظرا لكل من الأسباب السياسية والابستيمولوجية، يبدو أنه لا بد من تجاوز هذه المقاربات الما بعد قانونية ومحاولة إعادة موضعة تكوين القرآن في سياق ثقافة العصور القديمة المتأخرة.

> تحليل نولدكه، لا يختلف عن تحليل غايغر، في كونه يمضي على خطوط الأركيولوجيا النصية.

ولا تسعى القراءة ما قبل القانونية التي أدافع عنها إلى أن تحل محل القراءة ما بعد القانونية المقبولة؛ أي قراءة تفسيرية واسعة. إنها تعني إضافة صوت آخر إلى جانب القراءات الموجودة سابقا والتي تم اقتراحها واختبارها خلال تاريخ تلقي القرآن، مثل القراءة الفلسفية التي قدمها الرازي أو القراءة الصوفية لابن عربي، وغيرها. إنها في الوقت نفسه أكثر من خيار إضافي، بل هي ضرورة سياسية. فأرخنة الكتاب المقدس، كما رأينا، ولدت أسطورة الأصل للثقافة الأوربية، واخترعت الشرق الأدنى كمكان لولادتها. وقد ارتكز هذا الاختراع على إقصاء الإسلام من الثقافات الكتابية في الشرق الأدنى، ومن ثم اجْتُثَّ القرآن من أصله في العصور القديمة المتأخرة ومشاركته في الخطاب التفسيري للتقليد الكتابي. إنه هذا «الإقصاء» الذي يجب أن ينعكس في عصر ما بعد الحداثة.

يمكن لهذا الانعكاس، أي إعادة إدماج الإسلام وكتابه المقدس في الحيز الأسطوري لأوروبا، أن يتحقق من وجهة نظري بالوسائل العلمية: عبر تكرار تجربة الأرخنة. فلا بد من إعادة وضع القرآن، مثل التوراة العبرية والعهد الجديد، في سياق محيطه الثقافي الأصلي الذي احتكرته الرواية الغربية. فإعادة تبيئة القرآن في فضائه وزمنه التاريخي، سوف يجعله في النهاية في مرتبة الكتب المقدسة الأخرى،ومن ثم يصبح مساويا للتوراة العبرية والعهد الجديد باعتباره جزءا أساسيا من التراث الأوروبي.

---

40. Navid Kermani, **Gott ist schon: Das dsthetische Erleben des Koran**, (Miinchen: CH. Beck, 1999).

41. Stefan Wild, **unpublished draft of a research project «The Qur'an as Mantic Speech»**.